

# Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature

---

Volume 67  
Number 1 *La traversée dans le roman africain*

Article 6

---

12-1-2006

## L'historiographie positiviste au miroir de la fiction littéraire

Kasereka Kavwashirehi  
*Université d'Ottawa*

Follow this and additional works at: <https://crossworks.holycross.edu/pf>



Part of the [African History Commons](#), [African Languages and Societies Commons](#), [African Studies Commons](#), [Comparative Literature Commons](#), [Fiction Commons](#), [French and Francophone Language and Literature Commons](#), and the [Race, Ethnicity and Post-Colonial Studies Commons](#)

---

### Recommended Citation

Kavwashirehi, Kasereka (2006) "L'historiographie positiviste au miroir de la fiction littéraire," *Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature*: Vol. 67 : No. 1 , Article 6.  
Available at: <https://crossworks.holycross.edu/pf/vol67/iss1/6>

This Dossier is brought to you for free and open access by CrossWorks. It has been accepted for inclusion in *Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature* by an authorized editor of CrossWorks.

**Kasereka KAVWAHIREHI**

Université d'Ottawa

## L'historiographie positiviste au miroir de la fiction littéraire

**Résumé :** Portant sur *L'écart* de V. Y. Mudimbe, cet article s'efforce de montrer comment la fiction littéraire peut servir de miroir critique aux praticiens des sciences humaines et sociales. En mettant ironiquement en scène les prétentions du discours scientifique pour en montrer les limites, la fiction littéraire invite le praticien des sciences humaines et sociales qui accepte de s'y mirer à plus de rigueur et de vigueur. L'accent est ici mis sur la mise en scène ironique des limites de la méthodologie positiviste dans le cadre de la décolonisation des sciences humaines et sociales.

Crise ontologique, crise épistémologique, fiction littéraire, historiographie, Mudimbe, positivisme, situation postcoloniale

### Introduction : Au-delà de l'opposition entre science et fiction

L'intitulé « L'historiographie positiviste au miroir de la fiction littéraire » paraît assez vague pour ne pas exiger de fixer, d'entrée de jeu, quelques repères qui permettront de spécifier le cadre dans lequel sera examinée la question qui retient l'attention. De manière générale, la visée est ici de montrer comment, au-delà de l'opposition caduque établie, dans le sillage du positivisme bourgeois, entre science et littérature ou, si l'on préfère, entre « discours de la scientificité » et « discours du désir » ou fiction (Barthes, 1984 : 103), il peut être plus fécond de redécouvrir les rapports de réciprocité ou d'enrichissement mutuel qu'ils ont toujours entretenus. En effet, par des voies certes différentes, le discours littéraire et le discours scientifique, plus particulièrement le discours des sciences humaines, présentent une connaissance de l'être homme, du sens que revêt notre être-au-monde, sous différentes formes, du biologique jusqu'au philosophique, en passant par l'historique, le sociologique, le psychologique et le juridique.

De façon plus précise, je voudrais, par une brève lecture de *L'écart* de V. Y. Mudimbe (1979), montrer comment, grâce à sa capacité de mettre en scène le langage avec ses subversions logiques, le

brassage de ses codes et ses parodies (Barthes, 1984 : 17) et de faire tourner les savoirs en les engrenant « dans le rouage de la réflexivité infinie » (Barthes, 1978 : 19), en mettant en scène ceux qui les incarnent ou en esquissant le portrait souvent irrévérencieux mais non moins signifiant pour autant des théories et modèles épistémiques qu'ils élaborent ou appliquent, la fiction littéraire peut éviter à l'homme de science qui accepte de s'y mirer le basculement dans un enfermement idéologique. En faisant apparaître l'impensé des discours aux prétentions scientifiques, la fiction invite le praticien des sciences humaines et sociales à une remise en question de ses certitudes, à ne pas se satisfaire des schémas ou modèles de rationalité établis.

Il s'agira donc ici de faire apparaître la manière dont la littérature brise l'intemporalité de schémas conceptuels sûrement établis en les ramenant à la finitude de l'expérience humaine, cette terre nourricière de toutes les problématiques philosophiques ou scientifiques. Autrement dit, on indiquera comment, loin d'être l'obstacle que la science doit éviter pour atteindre sa finalité, la fiction littéraire peut la confirmer dans sa quête de rigueur ou de radicalité en lui rappelant tout d'abord que, quel que soit son objet, ce dernier est donné dans le temps de l'expérience et a donc partie liée à la finitude; ensuite que, quelle que soit la vérité qu'elle peut atteindre, cette vérité ne peut être entièrement dégagée du langage. En somme, comme le disait Pierre Macherey dans *À quoi pense la littérature?*, non seulement la littérature est épreuve du langage, mais les textes littéraires ont aussi pour objet « la non-adhésion du langage à soi, l'écart qui sépare toujours ce qu'on dit de ce qu'on en dit et ce qu'on en pense : ils font apparaître ce vide, cette lacune fondamentale sur laquelle se construit toute spéculation, qui conduit à en relativiser les manifestations particulières » (1990 : 199).

C'est assurément au regard de ces « forces de la littérature » que Roland Barthes (1978 : 17), qui était manifestement déçu de voir le structuralisme avec son projet de fonder une science de la littérature reconduire l'opposition positiviste entre littérature et science, avait suggéré que le prolongement logique du structuralisme était de

rejoindre la littérature non plus comme « objet » d'analyse, mais comme activité d'écriture, d'abolir la distinction issue de la logique, qui fait de l'œuvre un langage-objet et de la science un méta-langage, et de risquer ainsi le privilège illusoire attaché par la science à la propriété d'un langage esclave (Barthes, 1984 : 15).

Cela dans le but précis de « retrouver les problèmes brûlants de toute énonciation dès lors qu'elle ne s'enveloppe plus dans le nuage bienfaisant des illusions proprement *réalistes* qui font du langage un simple médium de la pensée » (*ibid.*). Autrement dit, dans le but d'affronter la question des rapports de la subjectivité et de l'objectivité, c'est-à-dire de la place du sujet dans son travail. Radical, Barthes ajoutait :

Le discours scientifique croit être un code supérieur; l'écriture veut être un code total, comportant ses propres forces de destruction. Il s'ensuit que seule l'écriture peut briser l'image théologique imposée par la science, refuser la terreur paternelle répandue par la « vérité » abusive des contenus et des raisonnements, ouvrir à la recherche l'espace complet du langage, avec ses subversions logiques, le brassage de ses codes, avec ses glissements, ses dialogues, ses parodies : seule l'écriture peut opposer à l'assurance du savant – pour autant qu'il « exprime » sa science – ce que Lautréamont appelait la « modestie » de l'écrivain.

Enfin, de la science à l'écriture, il y a une troisième marge, que la science doit reconquérir : celle du plaisir (*ibid.* : 17).

Comme on le verra dans la suite, la force de ces propos théoriques de Barthes se révèle à la lecture du roman de Mudimbe qui, par le biais de la peinture irrévérencieuse et ironique d'un historien formé à l'école positiviste, met à nu les contradictions et impasses existentielles liées aux prétentions des sciences humaines, et plus particulièrement de l'histoire, à se penser sur le modèle des sciences naturelles. On sait en effet qu'au nom d'une plus grande objectivité, ces dernières mettent de côté « le monde ambiant de la vie quotidienne [...] ce monde dans lequel nous tous, y compris chaque fois le "moi" qui philosophe, possédons une existence consciente, et tout autant les sciences en tant que faits-de-culture *dans* ce monde » (Husserl, 1976 : 119). En omettant d'interroger leur rapport au monde de la vie, elles perdent la possibilité d'une véritable radicalité. Car, comme le dit Edmund Husserl,

[I]a science objective elle aussi ne pose ses questions que sur le terrain de ce monde-qui-est préalable, à partir du vivre pré-scientifique. Elle présuppose son être, comme toute praxis, mais le but qu'elle se propose est de transformer le savoir pré-scientifique, imparfait dans son ampleur et dans sa solidité, en un savoir parfait, en suivant, il est vrai, une Idée-Corrélative située à l'infini, celle d'un monde dont l'être soit fermement déterminé et de vérité qui en donnent l'interprétation prédicative, vérités idéalement scientifiques, « vérités en soi » (*ibid.* : 126).

C'est dans ce sens, me semble-t-il, que Merleau-Ponty a aussi écrit que toute pensée rigoureuse de la science et toute appréciation exacte de son sens et de sa portée exigent de « réveiller d'abord cette expérience du monde dont elle est l'expression seconde » (1945: iii).

La nécessité pour l'historiographie positiviste de se réformer en prenant en compte, entre autres, sa relation au corps propre de l'historien et au corps social, voilà ce que fait apparaître *L'écart* de Mudimbe. Il s'agit là d'une dimension importante de la scientificité, du moins si l'on convient avec Michel de Certeau que « le discours "scientifique" qui ne parle pas de sa relation au "corps" social ne saurait articuler une pratique. Il cesse d'être scientifique » (1975: 70). Il ajoute aussitôt: « Question centrale pour l'historien. Cette relation au corps social est précisément l'objet de l'histoire. Elle ne saurait être traitée sans mettre aussi en cause le discours historiographique lui-même » (*ibid.*).

## L'intellectuel africain et le mythe de la science

Dans *L'autre face du royaume*, qui avait pour but de montrer comment « la forme actuelle des sciences humaines en Afrique est faite pour se transformer radicalement; et que ce sont les Africains eux-mêmes, grâce à l'exercice de leurs regards et en fonction de la singularité de leurs expériences dans leurs sociétés, qui pourraient vivre cette reconversion » (Mudimbe, 1973: 10), l'écrivain et penseur congolais dénonçait déjà ce qu'il appelait alors « le mythe de la science » (*ibid.*: 126). Plus précisément, il montrait comment, en s'imposant à l'Africain comme un Absolu, la science le contraignait à une renonciation à soi, pour se conformer à ses canons préétablis sous d'autres cieux. Mudimbe écrit:

Il nous paraît évident qu'en règle générale, le chercheur africain est ou fixé sur un culte de la différence qui le bloque complètement et l'empêche de dire, en vérité, ses raisons d'être, son insertion dans les rapports complexes de domination; ou enfermé volontairement dans un cercle vicieux où il assume à la fois un rôle d'objet et de sujet: réifié par l'expérience du regard d'autrui et les techniques de sa parole, il actualise un comportement hétéronome vivant ses œuvres et son travail comme des contraintes d'un déterminisme aveugle exigé par la « Science ». Il est ainsi un être d'angoisse et de frustration émettant, à chaque fois, des paroles qui sont ou mal orientées ou non motivées (*ibid.*: 119-120).

En d'autres termes, pour l'intellectuel africain, la « Science », avec ses canons préétablis, fonctionne à la manière de ce que Fabien Eboussi Boulaga, au cours de la même décennie, a appelé « la transcendance de la rationalité en acte [qui] en appelle au volontarisme de la négation de soi, de son désir » (1997 : 99). Elle se présente comme une image idéale à laquelle le savant colonisé, à qui on a inculqué que la condition *sine qua non* pour faire de la science est de renoncer à sa subjectivité, à sa présence à soi et à son univers, n'a qu'à se conformer. Le *Muntu* devient alors moins un sujet de la science que son esclave, l'esclave de la Raison. La pratique de la science n'est pas pour lui un lieu de prise de parole, mais, bien plutôt, de négation de soi par le biais d'un mimétisme servile.

C'est au poids d'un tel mythe de la « Science » que Nara, le héros de *L'écart*, doit faire face. La question qui émerge de son itinéraire consiste à savoir si la quête de la vérité scientifique/historique doit signifier le rejet de la question du sens de l'existence qui fait appel à la subjectivité, au rapport du moi au monde. Cette question n'est pas sans faire écho aux méditations de Husserl sur « la crise des sciences européennes ». En effet, Husserl reprochait aux sciences de s'être détournées avec indifférence des questions qui, pour une humanité authentique, sont les plus décisives, à savoir les questions liées au sens de l'existence. Il écrit :

En ce qui concerne [...] les sciences de l'esprit, qui pourtant dans toutes leurs disciplines, particulières ou générales, traitent de l'homme dans son existence spirituelle, par conséquent dans l'horizon de son historicité, il se trouve, dit-on, que leur scientificité rigoureuse exige du chercheur qu'il mette scrupuleusement hors-circuit toute prise de position axiologique, toute question sur la raison et la déraison de l'humanité et des formes de culture de cette humanité, qui fait son thème. La vérité scientifique, objective, est exclusivement la constatation de ce que ce monde – qu'il s'agisse du monde physique ou du monde spirituel – est en fait. Mais est-il possible que le Monde et l'être humain en lui aient véritablement un sens si les sciences ne laissent valoir comme vrai que ce qui est constatable dans une objectivité de ce type [...] ? Pouvons-nous trouver là notre repos ? Pouvons-nous vivre dans ce monde dont l'événement historique n'est rien d'autre qu'un enchaînement incessant d'élans illusoires et d'amères déceptions ? (Husserl, 1976 : 11).

Le récit de Mudimbe met en scène un jeune intellectuel africain préparant une thèse de doctorat en histoire dont la finalité ultime

est la décolonisation de l'histoire de son peuple et, par conséquent, sa propre décolonisation. Or qu'est-ce qu'une thèse de doctorat? « Les thèses de doctorat », écrivait Gustave Lanson dans le sillage des auteurs du manuel d'*Introduction aux études historiques* (Langlois et Seignobos, 1898), « ne doivent pas être des exercices brillants de goût, des manifestations subjectives de virtuosité logique ou esthétique » (1975: 158). Ce qui est ainsi mis hors circuit, c'est l'écriture du désir au profit du discours de la scientificité. L'étudiant doit renoncer à ses goûts, mieux à sa subjectivité, pour se mettre au service de l'objectivité, sinon tout simplement de l'objet qu'il étudie.

Le rejet de la littérature est clairement signifié dans le manuel de Langlois et Seignobos. En effet, après avoir recommandé que sur le plan de l'énonciation l'historien soit le plus « objectif » – il doit s'abstenir de prendre parti et d'exprimer explicitement ses opinions, éviter toute forme d'intrusion et d'intervention d'auteur –, ils proposent une stylistique qui prône la « sobriété » et stigmatise la « rhétorique » et les « ornements littéraires » qui sont incompatibles avec l'écriture scientifique. L'accusé principal est la métaphore, puisque ce trope combine le désir inopportun de « faire de la littérature » et une vue déformée de ce qu'est le monde « en réalité » (Carrard, 1998: 19).

Dans un premier temps, Nara, en étudiant docile – j'utilise cet adjectif dans le sens que lui donne Michel Foucault dans l'expression « corps docile » (1975: 162) –, se plie aux exigences de la recherche doctorale selon les recommandations de ses maîtres positivistes. Il veut « remonter patiemment, couche après couche », le passé africain, sans en rien altérer. Il va jusqu'à confier à son ami Soum que « la rigueur et la prudence extrêmes des archéologues [lui] ont toujours paru être un bon miroir pour [s]a liberté de Nègre » (Mudimbe, 1979<sup>1</sup>: 45). Mais l'on peut se demander: comment concevoir la liberté sur le modèle de la méthode archéologique sans courir le risque de la figer?

Nara passe ses journées à la bibliothèque, « plongé dans la reconstruction des rapports historiques entre les Lélé et les Kouba. [S]es notes s'accumulent » (63). Il dépouille les données de ses enquêteurs. Il vit même des moments d'exaltation où les

<sup>1</sup> Dorénavant, toutes les références à *L'écart* de Mudimbe ne comprendront que les numéros de page correspondants.

idées semblent naître d'elles-mêmes, comme dans le mystère de l'Immaculée conception :

Des idées me venaient, ma main les prenait en charge et elles s'inscrivaient, comme d'elles-mêmes, sur mes fiches. Au fil des minutes, je mettais à jour des secrets enfouis dans les siècles : je pus ainsi nommer les généalogies des rois, grâce aux informations de mes enquêteurs d'il y a quatre ans... (*ibid.*).

## La déconstruction du mythe de la science objective

Mais cette exaltation n'est que passagère. Elle prépare à un moment de dégonflement total, à une radicale déception qui sera le signe d'une crise plus profonde. En effet, au fil de ses lectures, Nara est amené à découvrir les mensonges et mystifications des maîtres dont il suit les prescriptions méthodologiques :

Pour me distraire de mon fichier, j'ai parcouru le livre de J. Dansine, *Les anciens Royaumes de la Kavana*<sup>2</sup>, aux environs de onze heures. Quelle affaire! Ce qu'il écrit, sous couvert de la réserve scientifique, est parfaitement étonnant. Il n'y a qu'en histoire africaine que l'on peut considérer l'exercice du silence et l'art de l'allusion comme témoignages de prudence. Je me suis amusé, pour faire rire Salim, à remplacer les Lélé par les Espagnols et les Kouba par les Portugais. Cette substitution produit un texte du plus haut comique qui donne la mesure du sérieux des savants occidentaux versés dans les choses africaines. [...] Sur l'Africain, sur l'Afrique, tout est possible, tout est pertinent. Et sans appel... Quelle blague! J'en oubliais ma gêne : ces illustres africanistes, comme ils se dénomment entre eux, ne seraient donc que de braves gens en mal de célébrité? L'Afrique leur permettrait de rêver... Toutes les mystifications aussi... (64-65).

Ce passage est sans appel. La confiance de Nara dans la science pure, objective, commence à être ébranlée. La voie du gouffre s'ouvre dans le royaume de la vérité pure. Le « virtuose » qu'il était – selon l'acception que Fabien Eboussi Boulaga donne à ce mot dans *La crise du Muntu*, à savoir quelqu'un qui est capable de se déprendre de tout lui-même, c'est-à-dire de se nier pour « jouer tous les rôles, donner la réponse qui fait plaisir, raisonner de la façon qu'on attend, en appeler à l'objectivité » (1997 : 177) – se transforme en sceptique. Mieux encore, de la découverte de soi comme jeu, comme un pion inscrit dans un jeu dont les règles sont fixées ailleurs

<sup>2</sup> Il s'agit, de toute évidence, d'une référence à l'historien belge Jan Vansina, auteur de *Les anciens royaumes de la savane*. Il est fort possible que l'historien belge ait donné cours à V. Y. Mudimbe à l'Université Lovanium de Léopoldville (Kinshasa).



par quelqu'un d'autre<sup>3</sup>, il passe à la manifestation de lui-même comme potentiel maître de jeu, le jeu propre à la littérature étant une stratégie pour « se déprendre de ce qui veut être sérieux, c'est-à-dire se présenter comme "nature", allant sans dire et occulte ainsi ce qu'il peut avoir d'arbitraire, de non-nécessaire » (*ibid.* : 178). Et Eboussi Boulaga ajoute : « Le jeu et le masque peuvent créer la distance qui préserve l'autonomie, la réserve qui permet le rebondissement de la transcendance personnelle et collective » (*ibid.*).

Dans cette dynamique de dévoilement du jeu des masques et du comique dans le sérieux du discours scientifique, le héros de Mudimbe continuera le processus de démystification de l'historiographie positiviste. Il s'apercevra que, contrairement aux leçons reçues à l'école, « la pratique de l'histoire est, dans une large mesure, une pratique fortement marquée par la subjectivité et le contexte à la fois sociologique, épistémologique et idéologique dans lequel a lieu le travail » (Mudimbe, 1978 : 315-316). De là la dénonciation du caractère arbitraire des discours qui peuvent être tenus sur le monde et les sociétés. Nara n'hésitera pas à dire que les constructions scientifiques des ethnologues sur les sociétés africaines sont des « échos du moi » (116). Désillusionné, il avouera en parlant de ses propres recherches que « la succession fabuleuse des annales Kouba avait éclaté en un tableau qui [lui] renvoyait [s]a misère » (147).

Ces propos du héros de Mudimbe insistant sur l'implication de l'historien dans sa recherche rappellent insidieusement ceux d'un autre héros, lui aussi chercheur en histoire, à savoir le jeune Roquentin dans *La nausée* de Jean-Paul Sartre (1972). En effet, fidèle aux leçons de ses maîtres, Roquentin s'était aussi attelé à suivre fidèlement les exigences de la méthode positiviste qui divise le travail du chercheur en deux temps : « d'abord partir à la chasse aux faits, en établissant ceux-ci avec le plus d'objectivité possible et un souci constant d'exhaustivité, puis, dans un second temps, établir des lois rendant compte de ce qui a été observé par l'analyse » (Deguy, 1993 : 50). Mais, après dix ans de chasse aux documents, Roquentin prend peu à peu conscience de la stérilité de sa méthode. Les patientes enquêtes qu'elle suppose ne débouchent que sur des questions, non sur les certitudes promises. Les documents

<sup>3</sup> Ici, le jeu est à comprendre dans le sens de Hans-Georg Gadamer, lorsqu'il écrit qu'« il est exclu que la conduite de celui qui joue soit comprise comme conduite de la subjectivité, puisque c'est au contraire le jeu qui joue, en intégrant les joueurs et en devenant lui-même le véritable subjectum du mouvement du jeu » (1996 : 515).

ne s'accordent pas entre eux. Ultimement, il s'aperçoit que l'idéal sécurisant de l'objectivité est un mythe et en tire cette conclusion décapante et désenchantée :

Je commence à croire qu'on ne peut jamais rien prouver. Ce sont des hypothèses honnêtes et qui rendent compte des faits : mais je sens bien qu'elles viennent de moi, qu'elles sont simplement une manière d'unifier mes connaissances. Lents, paresseux, maussades, les faits s'accommodent à la rigueur de l'ordre que je veux leur donner mais il leur reste extérieur. J'ai l'impression de faire un travail de pure imagination (Sartre, 1972 : 28).

Voilà une manière de mettre en question les principes méthodologiques de Langlois et Seignobos et d'autres défenseurs de la chasteté de l'histoire, à l'instar de Fustel de Coulanges, Lavis, etc. La méthode positive est non seulement dénoncée comme stérile, mais aussi « comme une illusion inventée pour masquer la vérité des rapports entre le moi et le monde » (Deguy, 1993 : 52). On peut dire que c'est cette réflexion capitale qui

formule la seule motivation intellectuellement claire à la dépression de Roquentin. Les amarres de la rationalité se distendent, préludant à l'« extase horrible » du jardin public ou de la banquette de tramway. C'est dans la faillite de l'enquête positive, autant que dans la solitude affective du personnage qui l'accompagne, que s'installe la nausée. Le livre met en scène de façon exemplaire l'échec du positivisme dans le principe même de sa méthode (Deguy, 1988 : 31).

Face à la non-viabilité des normes du travail de l'historien positiviste, Roquentin est plongé dans une sorte de dépression existentielle qui le précipite dans l'écriture d'un journal intime, signe littéraire d'un dérèglement plus profond qu'il nommera « nausée ».

Il en va presque autant de Nara, le héros de Mudimbe. En effet, face à ses notes de lecture, Nara aussi s'interroge :

Que faire? Par où reprendre le dialogue avec ces notes qui m'ouvrent des univers contradictoires? Je rêvais, oui, c'est cela... Des couloirs interminables, toute blancheur, conduisant à des royaumes inconnus... Il m'importait de reprendre un rythme, de m'inscrire en un mouvement : relire, corriger, voir ce qui méritait d'être revu et complété. Ensuite mettre au clair un programme de travail quotidien, des critères précis d'interprétation des données. Non, la reprise m'avait l'air d'une distraction (23).

Comme ce passage l'annonce, *L'écart*, c'est aussi le roman de l'échec des principes méthodologiques de l'historiographie positiviste; le lieu de dévoilement de l'inanité de ses prétentions à l'Immaculée conception, à la rigueur scientifique absolue. Après avoir découvert le mensonge de ses maîtres africanistes, particulièrement après avoir mis au grand jour, en jouant du pastiche ou de la substitution, le comique dans *Les anciens royaumes de la Kavana* de J. Dansine, Nara s'exclame, décontenancé, et comme pour défier ses maîtres : « Qu'ils viennent encore me répéter après cela que l'histoire est une discipline rigoureuse » (64-65)! Il ajoute :

L'Afrique vierge et sans archives reconnues par leurs sciences est un terrain idéal pour tous les trafics. La discipline à laquelle m'avaient habitué leurs propres normes me donnait le droit d'exiger autre chose que de belles broderies des civilisations à la tradition orale. La vilaine qualification! [...] Comme si le concept d'archive, de tout temps, devait coïncider avec les expressions particulières actualisées par la brève histoire de l'Europe (67).

Ce qui se passe ici, c'est la prise de conscience du caractère ethnocentrique et impérialiste de la science européenne qui parachève la dénonciation de la prétendue neutralité du discours de l'histoire. On peut mettre ce processus de démystification en rapport avec le programme de décolonisation des sciences humaines énoncé dans *L'odeur du père* en ces termes :

Concrètement, il s'agirait, pour nous Africains, d'investir la science en commençant par les sciences humaines et sociales, et de saisir les tensions, de re-analyser pour notre compte les appuis contingents et les lieux d'énonciation, de savoir quel nouveau sens et quelle voie proposer à nos quêtes pour que nos discours nous justifient comme existences singulières engagées dans une histoire, elle aussi singulière. En somme, il nous faudrait nous défaire de « l'odeur » d'un père abusif : l'odeur d'un ordre, d'une région essentielle, particulière à une culture, mais qui se donne et se vit paradoxalement comme fondamentale à toute l'humanité. Et par rapport à cette culture, afin de nous accomplir, nous mettre en état d'excommunication majeure, prendre la parole et produire « différemment » (Mudimbe, 1982 : 35).

C'est précisément dans ce sens que Nara se découvre une nouvelle voie. L'épargnera-t-elle de la descente aux enfers? « Salim, je serai cruel... [confie-t-il à son ami]. J'aimerais être un historien nègre. Je ne peux le devenir en vérité sans être méchant à mon tour » (67). Le changement est à noter. Puisque la science universelle et incolore professée par le positivisme est un mythe, Nara sera un historien nègre, avec le risque d'idéologisation de la pratique scientifique que ce choix comporte. Il va même tourner le dos au vieil adage qui

recommande d'écrire ou de raconter l'histoire *sine ira nec studio*, sans partialité ni passion. Il veut assumer sa mission d'historien en mettant l'accent sur le plan de la vocation (personnel). Ainsi parlera-t-il de la science comme d'une mémoire qu'il peut creuser, lire à sa manière, et au besoin bousculer (68). Autrement dit, il passe de la volonté d'écrire l'histoire à la volonté de se construire une mémoire ou, si l'on préfère, un « récit pour soi » défini comme étant « de nécessité, reconstruction de son histoire, comme perte de soi qui est en même temps chemin de retour à soi » (Eboussi Boulaga, 1997 : 223). Par ce changement de perspective, c'est aussi une autre conception de l'objectivité qui s'annonce. Dans le sillage de Paul Ricoeur dans *Histoire et vérité*, la subjectivité de l'historien, mieux peut-être, ses dispositions subjectives, apparaîtront dorénavant comme des « dimensions de l'objectivité historique elle-même<sup>4</sup> » (1955 : 34).

### Quand la crise méthodologique cache une crise ontologique

Mais ce nouveau projet qui rend nécessaire le retour à la sensibilité africaine que Nara reconnaît dorénavant comme étant « un angle à maintenir... À entretenir aussi... », car « la sensibilité est une liberté à la fois précieuse et irremplaçable » (27), va aussi s'enliser. L'ancienne exaltation a cédé la place au dégoût, à une dépression qui double la problématique scientifique ou épistémologique d'une question existentielle. Il s'agit de la dépression scientifico-ontologique qu'annoncent ces propos :

[L]es heures passées à la Bibliothèque [...] me remontent à la mémoire à la manière d'une vague immense de dégoût. En y arrivant, je pensais reprendre mon rythme de travail de naguère : mettre au point des fiches incomplètes, établir un programme de rédaction, dépasser enfin la crise qui me stérilise depuis neuf mois... Oui, me voir avancer dans cette thèse que je traîne depuis bientôt dix ans... (21).

Si la crise méthodologique devient si profonde, si elle s'enlise tant au point de paralyser Nara, c'est en vérité parce qu'elle a porté au grand jour des questions existentielles qu'il avait reléguées « au fin fond de [s]a conscience » pour « devenir le fils d'un savoir nouveau » (31), lequel nécessitait qu'il renonce à tout ce qui définissait sa

<sup>4</sup> Cette position de Paul Ricoeur s'inscrit dans un vaste débat sur l'objectivité de l'histoire. On peut entre autres citer Raymond Aron (1948) qui a aussi écrit un essai important sur les limites de l'objectivité historique intitulé *Introduction à la philosophie de l'histoire* et Adam Schaff (1971), auteur de *Histoire et vérité. Essai sur l'objectivité de la connaissance historique*.

singularité, à son être pour soi, à ses intérêts, à ses désirs, bref aux « propriétés » et aux « qualités » d'homme historiquement localisé pour enfin s'assimiler à ses maîtres qui, pour utiliser une belle formule de Fabien Eboussi Boulaga, affectaient « de n'être qu'une voix, ou plutôt un regard, celui d'une intelligence qui perçoit, mesure dans l'infinie distance de l'esprit » (1997 : 231). Autrement dit, Nara avait accepté de mourir en lui-même, de se dépouiller de lui-même, de renoncer à la présence à soi, à son corps, à toutes les questions sur le sens de l'existence et son statut d'intellectuel colonisé « pour rejoindre les canons préétablis » de la science historique (*ibid.* : 176). Mais peut-on vivre longtemps dans cette renonciation à soi? Tout projet, même scientifique, ne s'enracine-t-il pas dans la situation concrète d'un sujet historique dont tout geste, toute action est traversée par un désir... de sens? Ne reçoit-il pas du corps la sève qui le rend vivant? Enfin, ne sont-ce pas les vivants qui font de l'archéologie, de l'histoire? La dépression méthodologique ramènera Nara à ces évidences premières. Il devra d'abord dénouer ses problèmes existentiels, refaire son psychisme pour réaliser son projet scientifique. D'où le changement de genre, le passage de l'écriture érudite, professorale, qui exige la suppression de soi ou, tout au moins, une énonciation impersonnelle, à une écriture où il s'assume à la fois comme sujet de l'énonciation et matière de l'énoncé. Au lieu de l'enquête historique, plutôt en même temps que l'enquête historique, Nara doit, comme Roquentin, entreprendre une quête existentielle, écrire les événements vécus jour après jour pour trouver la signification de sa situation dans le monde et faire face à l'existence, à ce que les violences de l'histoire ont fait de lui. Il va dorénavant s'occuper de soi-même, examiner et assumer sa propre histoire, laquelle est sa porte d'accès à l'histoire de sa communauté :

Pouvoir faire le point de la journée. Retenir l'essentiel. Et pour cela, partir du lever, reconstituer la journée, minute après minute, nommer tous mes actes, rappeler mes pensées, dire mes sentiments et réactions devant les êtres et les choses, ensuite exclure l'inutile, comptabiliser l'important. C'est, si je me souviens bien, la méthode apprise naguère pour une conduite responsable de la vie (21).

Le syntagme « pour une conduite responsable de la vie » suggère tout le changement de perspective qui a donné lieu au récit hybride qui a pour titre *L'écart*. Ce dernier se présente dès lors comme un compte rendu de l'espace, du temps, bref du monde vécu, ou, dit autrement, comme une description directe de l'expérience du sujet Nara pour rendre compte de la chose réelle, objective, en termes

de subjectivité. La description qu'il adopte comme méthode après l'échec du positivisme veut tenir compte de cette ambiguïté du vécu ignorée par le narrateur omniscient et le savant positiviste. Ce dernier, comme le *Kosmotheoros* que Merleau-Ponty n'a cessé de critiquer, ne prend pas en compte l'entrelacement indéchirable du corps, du langage et de l'histoire. Il n'aperçoit pas la relation indissoluble entre « la subjectivité radicale de toute notre expérience et sa valeur de vérité » (1966: 162).

Au regard de ce que nous avons vu jusqu'ici, *L'écart* apparaît comme le produit d'un premier acte manqué; mieux encore, « c'est le cauchemar d'un thésard pris au piège de l'écriture érudite et se posant la question de l'à quoi bon? Pour en arriver à la conclusion qu'il devrait changer de genre » (Deguy, 1988: 27), renoncer à l'angélisme prétendu de ses maîtres pour revenir à l'expérience originaire du corps.

C'est ce revirement de la méthode positiviste vers une méthode existentielle débouchant sur l'écriture d'un journal personnel qui mettra au grand jour une autre dimension de la crise de Nara, laquelle dimension apparaît comme un impensé de la méthodologie positiviste. En effet, son journal révèle le drame fondateur de sa personnalité et, par là, de sa manière de percevoir le monde et de se relier aux autres (les vivants comme les morts, objets de l'histoire), que cela soit par ses objets d'étude ou par des relations interpersonnelles. Voici comment il rapporte cette expérience qui cristallise toute sa personnalité au cours d'une séance d'analyse chez le docteur Sano:

Connaissez-vous la nuit, D<sup>r</sup> Sano? Non, n'est-ce pas? Moi je la connais bien: je l'ai rencontrée. Et tôt. J'ai six ans, D<sup>r</sup> Sano... c'est un samedi matin. Il est sept heures ou sept heures et demie... Ma mère, en préparant le petit déjeuner, constate que le pot de confiture est vide. Elle ne crie pas. Elle m'appelle: « Nara, c'est encore toi. » Je nie. En vain. Le coupable est pourtant mon frère aîné. [...] Je n'ose pas le dénoncer. Il me battrait... Elle me punit: m'enferme dans le réduit à outils... M'y oublie plusieurs jours... Enfin, c'est ce que j'ai cru: plusieurs jours, une nuit infinie. Et il y a là un rat, oui, un rat... Lorsqu'elle est venue me libérer, elle était en larmes [...], elle avait, disait-elle, l'intention de me libérer au plus tard à midi. Mais un malheur était arrivé: à peine étais-je enfermé, on lui avait annoncé la mort de mon père... Il était de service la nuit sur les chantiers de la Compagnie Maritime... En tout cas, mon père mort, je ne l'ai pas vu, dans son lit, c'était un gros rat que j'ai aperçu avant de m'enfuir... (29-30).

Ce passage se dissémine à travers tout son journal. Il apparaît véritablement comme « le symptôme d'une névrose dont le refoulement le fait surgir ailleurs dans le texte en une véritable éruption d'autres symptômes, c'est-à-dire de synonymes ou de périphrases » (Riffaterre, 1979: 76).

Puni injustement à l'âge de six ans par sa mère, Nara vivra perpétuellement dans la hantise de la puissance castratrice de toute femme en qui il retrouvera le visage de sa mère imposante et injuste. Ainsi considère-t-il la maison d'Aminata qui le loge comme « une cage » (52). Aminata elle-même, dont il dit qu'elle ressemble à sa mère, est perçue comme une femme conquérante dont il n'est qu'un chien attachant et soumis (53). Ailleurs, il dira qu'il est son esclave (57). L'existence d'autrui est presque toujours vécue comme un risque de réification, d'anéantissement, de pétrification. À propos d'Aminata perçue sous le prisme déformant de sa mère, il dit encore : « Sa seule utilité aura été, à moins que je ne m'égare complètement, de garantir sa volonté de puissance contre ma liberté... Je suis sa chose » (58). Dans le même sens, il confie à Isabelle : « Isa, être Africain, c'est d'abord prendre conscience que l'on est une chose pour les autres » (117).

Comme l'on peut s'en apercevoir ici, la misère de Nara réside dans son refus/incapacité de dépasser le drame vécu à l'âge de six ans. Ce bref dialogue avec son analyste est on ne peut plus clair : « Dr Sano, l'angoisse souffle... Oui, exactement comme le vent. L'étreinte de la nuit vous la fait vivre... – Vous devriez avoir surmonté cela... – Surmonter la nuit... Comment? Dites-moi et je vous promets de suivre vos conseils textuellement » (150). Nara s'est laissé posséder par le drame de son enfance au point de perdre tout contact avec le réel concret et le mouvement de l'histoire qui ne s'arrête pas au passé personnel ou collectif, aussi traumatique soit-il. Il n'arrivera jamais à avoir accès à la symbolique qui entoure la mort de son père et suggère les dimensions de son identité. Incarnant presque littéralement les mots de Sartre, « ma chute originelle, c'est l'existence de l'autre » (Sartre, 1943: 302), qui font écho à « l'enfer c'est les autres » de *Huis clos*, il projettera sur le monde et sur ses objets d'étude les pesanteurs de son imaginaire d'enfant traumatisé qui refuse de grandir, un imaginaire révélant une histoire mal assumée. D'où cette question importante qui renvoie au rapport entre subjectivité et (recherche de la) vérité : comment

quelqu'un qui est incapable d'assumer son histoire personnelle pouvait-il écrire l'histoire d'un peuple?

L'itinéraire de Nara montre comment la question de la libération/décolonisation de l'histoire africaine était sinon mal posée, du moins dans une certaine mesure un alibi qui lui permettait d'éluder ou de masquer son problème existentiel, le seul qui lui eût donné le point de départ efficace pour l'écriture libératrice de l'histoire africaine. Car, comme l'écrit Merleau-Ponty au début de *La phénoménologie de la perception* :

Tout ce que je sais du monde, même par science, je le sais à partir d'une vue mienne ou d'une expérience du monde sans laquelle les symboles de la science ne voudraient rien dire. Tout l'univers de la science est construit sur le monde vécu et si nous voulons penser la science elle-même avec rigueur, en apprécier exactement le sens et la portée, il nous faut réveiller d'abord cette expérience du monde dont elle est l'expression seconde (1945 : iii).

En somme, mise en scène exemplaire de l'échec du positivisme dans le principe même de sa méthode, *L'écart* montre que les crises et impasses épistémologiques, les balbutiements et les insuffisances de théorisation chez l'homme de science postcolonial ne s'expliquent pas intégralement tant qu'on les limite à la seule sphère du connaître, aux seuls niveaux méthodologique et épistémologique. Comme le suggérait le philosophe congolais Kā Mana dans *Destinée négro-africaine. Expérience de la dérive et énergétique du sens* (1987 : 11), les crises, impasses et insuffisances théoriques doivent aussi être considérées comme symptomatiques des dérèglements de la conscience d'être et des relations ontologiques qui lient l'esprit humain au monde, à l'histoire et aux autres. Aussi, quand il est question de travailler aux nouvelles rationalités africaines, de décoloniser les sciences humaines et sociales, de donner sens à l'histoire et d'éclairer l'action sur ses enjeux les plus radicaux de notre destinée, ne faut-il pas s'arrêter à mi-chemin sur les premiers paliers ou les positivités de la crise. Fabien Eboussi Boulaga a d'ailleurs bien suggéré la complexité de cette crise en la caractérisant comme une « disproportion entre la théorie et la pratique, l'institué et le vécu, le conçu et l'éprouvé » (1997 : 234-235). Il faut aller à ce lieu plus profond où la crise épistémologique fait signe vers l'ontologique, vers la détresse à laquelle « nous accule l'épreuve de l'être, la remise en cause de notre être comme tel » (*ibid.* : 204) par la raison coloniale et technologique. Ainsi s'apercevra-t-on peut-être



que la force critique qui peut désamorcer cette crise est non celle du sujet qui essaie de s'identifier au maître en oubliant sa propre situation, mais celle du sujet

qui sait que l'accès à la vérité passe pour elle par cette présence à soi comme être temporel, fini et situé, qu'il n'y a pas, ni pour lui ni pour les autres, un point de vue surplombant qui échapperait à la dérive du temps et à l'effacement des signes. C'est dans sa solitude et dans le risque d'errer ou d'échouer, c'est dans son dénuement, qu'il puise toute son audace (*ibid.* : 235).

Ce n'est pas seulement d'une simple histoire des faits que le sujet postcolonial qui vit la dérive du sens a besoin, mais d'un récit qui conduise à la connaissance de soi et à la réconciliation avec le monde, avec son monde. C'est parce qu'il est ébranlé, parce qu'il est en crise au plus profond de lui-même qu'il évoque l'histoire; « doutant de soi-même, il veut ressaisir son propre sens en ressaisissant le sens de l'histoire en amont de sa conscience » (Ricœur, 1955 : 37). Au fond, la situation dans laquelle se trouve Nara est quelque peu semblable à celle qui a poussé Husserl à écrire *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. *Mutatis mutandis*, le héros de Mudimbe peut s'approprier ces mots du philosophe allemand :

Nous, hommes d'aujourd'hui [...] nous sommes devant le plus grand danger : celui de faire naufrage au milieu du déluge sceptique et de laisser ainsi notre propre vérité nous échapper. Rassemblant nos esprits en cette détresse, nous tournons notre regard vers l'histoire de notre actuelle humanité. Ce n'est que par l'éclairement de l'unité de sens que nous pourrions gagner la compréhension de nous-mêmes, et par-là obtenir une tenue intérieure (Husserl, 1976 : 20).

En outre, la très riche trame de *L'écart* dont je n'ai déroulé qu'un fil parmi beaucoup d'autres donne toute sa force à ce passage de *L'odeur du père*, dans lequel Mudimbe s'adresse à l'intellectuel africain post-négritude :

Je pense que nous avons autre chose à faire, de manière urgente [que de vouloir prouver notre humanité] : assumer librement la responsabilité d'une pensée qui porte sur notre destin et notre milieu avec comme objectif la réadaptation de notre psychisme après les violences subies; ce psychisme que nous n'avons pas toujours le courage de nous refaire parce que, à tort ou à raison, l'entreprise nous paraît titanessque. C'est en cette entreprise que gît notre problème, le problème majeur. C'est de cette entreprise que dépend aujourd'hui et dépendra demain la pertinence des attitudes que nous pouvons développer face aux endémies qui nous viennent

d'ailleurs ou que nous créons nous-mêmes, qu'elles soient de nature économique, politique ou idéologique (1982 : 13).

## Conclusion : La fiction, une expérience de pensée critique

Somme toute, cette brève lecture du roman de Mudimbe témoigne bien du service que la fiction littéraire peut rendre au discours historique et même philosophique. Dans *La machine littéraire*, Italo Calvino a écrit :

La science fait face à des problèmes qui ne sont pas très différents de ceux de la littérature; elle construit des modèles du monde qui sont perpétuellement remis en question, elle fait alterner les méthodes inductive et déductive, elle doit sans cesse rester sur ses gardes et ne pas confondre ses conventions linguistiques avec ses lois objectives (1984 : 42).

La littérature a justement cette capacité de tenir la science sur ses gardes, de l'empêcher de basculer dans l'idéologie, c'est-à-dire dans « l'usurpation de la véritable recherche scientifique par le besoin de systèmes qu'on puisse ériger en absolu, et substituer à ce que le vécu a de relatif, de contradictoire et de mortel » (Bonney, 1992 : 270). En effet, la littérature est non seulement épreuve du langage, mais aussi une véritable expérience de pensée essentiellement problématique

qui consiste à montrer les problèmes philosophiques [scientifiques], à les exposer, à les « montrer », comme on organise la représentation d'une pièce de théâtre, en faisant l'économie d'une résolution définitive ou prétendue telle, de ces problèmes, c'est-à-dire de la tentative d'y mettre fin, de les supprimer par des raisonnements (Macherey, 1990 : 199).

L'inachèvement de *L'écart* a ainsi tout son sens. Dans ce sens, Merleau-Ponty a aussi écrit que, si l'œuvre d'un grand romancier est généralement portée par deux ou trois idées philosophiques, il n'en demeure pas moins que « la fonction du romancier n'est pas de thématiser ces idées, elle est de les faire exister devant nous à la manière des choses » (1966 : 45), comme sur une scène de théâtre. C'est précisément pour cela que la fiction peut servir de miroir aux sciences humaines et, plus particulièrement, à ceux qui les pratiquent. Comme on a pu le voir ici, elle s'impose « comme une sorte de laboratoire où sont expérimentées, *in vivo* en quelque sorte, les idées d'une époque, au point de faire apparaître l'inconséquence

d'une spéculation abstraite, coupée de sa légitimation concrète» (Sabot, 2000 : 239).

En représentant l'historien comme un personnage en crise (intellectuelle et existentielle), Mudimbe questionne insidieusement, mais de manière radicale, le statut du discours historique. Il le confronte par le biais d'une fiction à ses propres carences. Ainsi que le dirait Philippe Sabot, le personnage de l'historien se trouve soumis au regard critique de l'écrivain qui met en exergue l'insuffisance d'une position doctrinale, si cohérente soit-elle, et qui révèle le gouffre qu'il y a entre la théorie et la pratique, entre les idées et la vie réelle. Ainsi la littérature remplit la fonction d'un révélateur qui éclaire, dans ses récits, au moyen des personnages qu'elle met en scène, une certaine pratique de l'histoire ou de la science (*ibid.* : 238).

En faisant d'un modèle méthodologique de la recherche en histoire un fil essentiel du récit, la fiction en désigne simultanément les limites ou, tout au moins, elle l'interroge sur la teneur et la valeur de son discours, sur sa prétention à dire la vérité ultime des choses, à enfermer le monde dans une formule unique et univoque. Cela témoigne de l'oubli ou de la négligence d'une vérité fondamentale qui travaille toute œuvre littéraire qui mérite son nom, à savoir : « Le langage peut tout dire et son contraire puisque le rapport entre ce qu'on dit et ce qui est n'est pas établi une fois pour toutes » (*ibid.* : 245). Comme le disait le philosophe français Vladimir Jankélévitch, le langage est de nature amphibolique. Il « n'est pas un instrument simple et univoque dont nous nous servirions pour communiquer directement » (1980 : 30). Il est à la fois en défaut et en excès par rapport à l'être des choses. Il dévoile et voile tout à la fois.

À partir de l'aventure tragique de Nara s'esquissent indirectement les éléments d'une théorie de la connaissance dans laquelle le fictif et le spéculatif, le concept et l'imaginaire, le subjectif et l'objectif ne sont plus contradictoires. « Ils sont réconciliés dans une parole qui n'est plus une parole d'autorité [...] mais une parole qui se joue d'elle-même, dans l'élément du langage, pour déjouer l'ordre du discours » (Sabot, 2000 : 246). Et, dans ce jeu, la fonction parodique et ironique est capitale. Elle fait ressortir le jeu de l'historiographie dans la fiction et la part de fiction, de jeu, de comique, qui travaille le sérieux du discours de l'historien (à ce sujet, on peut lire avec profit Michel de Certeau, 1987 et Paul Veyne, 1971).

Enfin, une lecture attentive de *L'écart* permet de voir comment la littérature, mieux la fiction littéraire peut jouer un rôle capital dans l'analyse et la compréhension des enjeux de connaissance dans la pratique postcoloniale, plus précisément dans la quête des nouveaux modèles de rationalité capables d'accomplir notre désir d'être et de vivre après l'expérience coloniale. En effet, l'itinéraire de Nara montre comment la quête de ce qu'on a appelé les nouvelles rationalités africaines capables de donner réponse à la « mégacrise » africaine issue de la négation de nos modes de savoir, de ce que nous étions par et pour nous-mêmes et de notre manière de nous rapporter au monde, doit se réfléchir dans un cadre global où l'épistémologique et le méthodologique s'articulent sur l'ontologique pour y fonder leur pertinence. Comme le disait Kā Mana, l'urgence pour les intellectuels africains consiste à « concevoir un modèle de rationalité dont l'ambition de pertinence se fond[e] sur notre être même » (1987 : 174), c'est-à-dire notre expérience de la dérive et notre volonté de sens. Il faut trouver une nouvelle manière d'articuler l'être et le penser, le vivre et l'agir, le penser, la mémoire, l'imagination (utopie) dans notre situation de dérive existentielle. En somme, pour être efficaces, les modèles épistémiques ou théoriques qui gouvernent nos pratiques scientifiques doivent s'enraciner dans une herméneutique de notre destinée, c'est-à-dire dans une prise en charge réflexive de ce qui se vit comme dérive et de ce qui se propulse comme sens dans la destinée des peuples d'Afrique (*ibid.* : 21). Plus, ils doivent apparaître comme la manifestation ou, si l'on préfère, l'expression de notre conscience et de notre désir d'être dans les différents domaines de l'existence. C'est, je crois, dans ce sens que Fabien Eboussi Boulaga a aussi écrit : « Il faut que les buts que se donnent la liberté et la raison soient fonction des dangers encourus par l'homme dans le passé » (1997 : 226). Dans ce cas, la disproportion entre la théorie et la pratique, l'institué et le vécu, le conçu et l'éprouvé, sera désamorcée. La pratique des sciences humaines et sociales pourra alors être un véritable lieu de prise de parole du sujet africain.

**Kasereka Kavwahirehi** enseigne les littératures francophones d'Afrique et des Antilles à l'Université d'Ottawa (Canada). Outre des recueils de poèmes, *Pascalie. Journal d'un errant* (Paris, L'Harmattan, 2002) et *L'amande du temps* (Paris, L'Harmattan, 2006), il a publié plusieurs articles dans des revues. Il est aussi l'auteur de *V. Y. Mudimbe et la réinvention de l'Afrique. Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines* (Amsterdam/Rodopi, 2006).

## Références

ARON, Raymond (1948). *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard.

BARTHES, Roland (1984). *Le bruissement de la langue*, Paris, Seuil.

-- (1978). *Leçon*, Paris, Seuil.

BONNEFOY, Yves de (1992). *Entretiens sur la poésie (1972-1990)*, Paris, Mercure de France.

CALVINO, Italo (1984). *La machine littérature*, Paris, Seuil.

CARRARD, Philippe (1998). *Poétique de la nouvelle histoire. Le discours historique en France de Braudel à Chartier*, Lausanne, Payot.

CERTEAU, Michel de (1987). *Histoire et psychanalyse, entre science et fiction*, Paris, Gallimard.

-- (1975). *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard.

DEGUY, Jacques (1993). *La nausée de Jean-Paul Sartre*, Paris, Gallimard, coll. « Folio ».

-- (1988). « *La nausée ou le désastre de Lanson* », *Roman 20/50*, Revue d'Études du roman du XX<sup>e</sup> siècle, n° 5, juin : 25-35.

EBOUSSI BOULAGA, Fabien (1997 [1977]). *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine.

FOUCAULT, Michel (1975). *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard.

GADAMER, Hans-Georg (1996). *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil.

HUSSERL, Edmund (1976 [1954]). *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduit de l'allemand et préfacé par Gérard Granel, Paris, Gallimard.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir (1980). *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien. La méconnaissance. Le malentendu*, Paris, Seuil.

LANGLOIS, Ch. V. et Ch. SEIGNOBOS (1898). *Introduction aux études historiques*, Paris, Hachette.

LANSON, Gustave (1975 [1910]). *Méthodes de l'histoire littéraire*, Genève, Slatkine.

MACHEREY, Pierre (1990). *À quoi pense la littérature?*, Paris, PUF.

MANA, Kā (1987). *Destinée négro-africaine. Expérience de la dérive et énergétique du sens*, Bruxelles, Éditions de l'Archipel.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1966). *Sens et non-sens*, Paris, Nagel.

-- (1945). *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.

MUDIMBE, V. Y. (1982). *L'odeur du père, essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris, Présence africaine.

-- (1979). *L'écart*, Paris, Présence africaine.

-- (1978). « De la satire comme témoin historique. Réflexions à propos de *L'Apocolonquintose du divin Claude* de Sénèque », *Mélanges offerts à Léopold Senghor*, Dakar, NEA, 315-323.

-- (1973). *L'autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*, Lausanne, L'Âge d'homme.

RICOEUR, Paul (1955). *Histoire et vérité*, Paris, Gallimard.

RIFFATERRE, Michael (1979). *La production du texte*, Paris, Seuil.

SABOT, Philippe (2000). « Trois figures littéraires du philosophe », *Europe*, revue littéraire mensuelle, n<sup>os</sup> 849-850 : 227-248.

SARTRE, Jean-Paul (1972 [1938]). *La nausée*, Paris, Gallimard.

-- (1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard.

SCHAFF, Adam (1971). *Histoire et vérité, essai sur l'objectivité de la connaissance historique*, Paris, Anthropos.

VEYNE, Paul (1971). *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil.